

XXV<sup>e</sup> SEMAINE THÉOLOGIQUE DE KINSHASA

KARTHALA sur Internet : <http://www.karthala.com>  
Paiement sécurisé

Couverture : « Le croisement », tableau de Georges Mbourou,  
in *Les peintres de l'Estuaire*, © Nicolas Bissek  
et Karthala, Paris, 1999.

© Éditions KARTHALA, 2010  
ISBN : 978-2-8111-0381-1

Léonard Santedi Kinkupu (dir.)

# La théologie et l'avenir des sociétés

Colloque du Cinquantenaire  
de la Faculté de théologie de Kinshasa  
(avril 2007)

Éditions KARTHALA  
22-24, bd Arago  
75013 Paris

deviennent ainsi les véritables herméneutes du monde en crise de la société globalisé. L'espérance est ici arc-boutée sur une herméneutique du danger qui veille à ce que ce monde ne retombe pas dans le polythéisme et ses mythes de l'argent, de la technique, de la communication, etc.

À l'opposé, un théologien catholique anglais comme J. Milbank voit dans la sécularisation le résultat d'une hérésie chrétienne qui veut penser Dieu et le monde dans une même ontologie alors que la Bible établit leur différence. Il promeut une contre-éthique, une contre-ontologie et un contre-royaume qui sont identifiés avec le simulacre du monde contemporain.

Metz et Milbank chacun à leur manière restent suggestifs pour mobiliser la vigilance critique de l'espérance chrétienne. Ni l'un ni l'autre n'arrivent pourtant vraiment à montrer comment l'espérance peut être à la source non plus d'une réforme de la société mais de son invention au moment où la mondialisation la présente comme aux limites de son effondrement économique, écologique et politique. C'est une véritable aptitude à construire les sujets qu'il est nécessaire de manifester. L'espérance chrétienne en Dieu qui ressuscite Jésus d'entre les morts est appelée à montrer comment elle donne à des sujets brisés de prendre en charge la responsabilité de l'invention de la société. Les théologiens africains avec leur expérience d'Églises aux prises avec la société ne sont pas ici placés au premier rang pour honorer ce cahier des charges d'une théologie qui pense la foi comme puissance de renouvellement de l'histoire et de la société ?

## 18

## Le défi de la théologie dans un contexte postmoderne

### Une approche européenne<sup>1</sup>

Lieven BOEVE\*

À l'occasion de cette séance qui marque le 50<sup>e</sup> anniversaire de la Faculté de théologie et le 25<sup>e</sup> anniversaire des Semaines théologiques, je tiens, en commençant ma conférence, à féliciter le doyen et les collègues de la Faculté de théologie de Kinshasa, en mon nom et de la part du doyen et de mes collègues de la Faculté sœur de Leuven. La Faculté et les Semaines théologiques de Kinshasa ont été sans aucun doute une manifestation mémorable de la vitalité et de la maturité de la théologie en Afrique ; elles ont également apporté leur contribution, spécifiquement africaine, authentique et fructueuse, à l'Église et au monde entier.

Une des grandes leçons que nous, théologiens en Europe, avons reçues de votre part, j'en suis convaincu, est la conscience croissante de *la contextualité de la théologie* : pas seulement de la théologie en Afrique, mais aussi et surtout *de la théologie en Europe* – une leçon dure, mais

1. L'auteur de cet article, Lieven BOEVE, est professeur de théologie fondamentale à la Faculté de théologie de la K.U. Leuven – Belgique. Il est le coordinateur de l'Unité de recherche de Théologie systématique, ainsi que du Groupe de Recherche « Théologie en contexte postmoderne » (<http://www.theo.kuleuven.be/page/rgtpc/>). Actuellement il est aussi président de l'Association européenne de Théologie catholique (<http://www.eurotheo.eu/>).

\* Katholieke Universiteit Leuven, Belgique.

nécessaire. Au lieu de se considérer comme un produit d'exportation de l'Europe vers l'Afrique, la théologie européenne devait apprendre à se percevoir plutôt comme partenaire d'un dialogue fécond et prometteur entre des théologies surgissant des divers contextes mondiaux. De plus, vous nous avez montré que se rendre compte de sa contextualité ne conduit pas nécessairement à la paralysie ou à une relativisation de la théologie et de sa prétention à la vérité, mais constitue la vraie condition d'une théologie dynamique, créative, qui sert la foi chrétienne, l'Église locale et l'Église universelle.

Sans exagération, on peut dire que la Faculté et les Semaines théologiques ont pris à cœur le message de la Constitution pastorale de Vatican II, *Gaudium et Spes*, paragraphe 4, que je cite :

« L'Église a le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile, de telle sorte qu'elle puisse répondre, d'une manière adaptée à chaque génération, aux questions éternelles des hommes sur le sens de la vie présente et future et sur leurs relations réciproques. Il importe donc de connaître et de comprendre ce monde dans lequel nous vivons, ses attentes, ses aspirations, son caractère souvent dramatique<sup>2</sup> » (GS 4).

C'est à ce texte que je vais accrocher ma réflexion sur les défis de la théologie en *contexte postmoderne* – une réflexion nécessairement européenne, et dès lors contextuelle<sup>3</sup>.

En effet, la réception de *Gaudium et Spes* a eu un impact considérable sur les développements théologico-épistémologiques dans la théologie catholique, à coup sûr en Europe. Elle a stimulé des théologiens ainsi que des responsables ecclésiastiques à accorder une plus grande importance à la relation entre l'Église et le monde, entre la foi et l'histoire, en vue de poursuivre l'*aggiornamento* du Concile. En même temps ce fut la cause de beaucoup d'inquiétude et de résistance chez nombre d'autres théologiens et responsables ecclésiastiques : ils étaient effrayés à l'idée d'une adaptation trop conciliante de la foi chrétienne au monde moderne sécularisé, lequel mettait en péril la spécificité et l'identité de la foi chrétienne. Tandis que les théologies qualifiées de *modernes* soulignent la *continuité* fondamentale entre la foi et le monde pour construire une foi

chrétienne plausible et signifiante, les théologies qualifiées d'*anti-modernes* mettent l'accent, – pour les mêmes raisons – sur la *discontinuité* entre l'une et l'autre. Il semblerait que la récente critique *postmoderne* de la modernité vient appuyer la critique antimoderne de l'ouverture théologique au monde moderne. Vu la perte de plausibilité de la partie moderne au dialogue, il semblerait non seulement que le projet théologique moderne de dialogue avec la modernité ait perdu toute plausibilité, mais aussi qu'en théologie le concept même de dialogue avec le contexte soit sujet à discussion.

C'est en relation avec ce débat que, dans cet essai, je me propose de réfléchir à l'esquisse d'une méthodologie théologique pour aujourd'hui : une méthodologie qui puisse prétendre en même temps à une plausibilité contextuelle et à une légitimité théologique. Étant moi-même un théologien européen, mon point de départ est évidemment le contexte européen actuel. J'espère néanmoins qu'un certain nombre de considérations seront familières à un auditoire de théologiens africains et pourront favoriser à l'avenir un dialogue entre théologies européennes et africaines. Après une présentation de *Gaudium et Spes* et de ses différentes réceptions, modernes et antimodernes, je me propose de passer en revue les changements contextuels survenus au cours des dernières décennies du siècle passé jusqu'à aujourd'hui. Cette démarche devrait me permettre de projeter quelque lumière sur les défis que posent ces changements en deux domaines : le dialogue de la théologie avec le monde et le dilemme des positions, modernes et anti-modernes en la matière. Selon moi, c'est précisément à partir d'un dialogue renouvelé avec le contexte postmoderne que la théologie peut dépasser le dilemme méthodologique des théologies modernes et antimodernes, ainsi que de leurs présupposés respectifs de continuité et de discontinuité entre la foi et le monde. En vue de concrétiser cet objectif, je vais introduire la catégorie théologico-épistémologique d'*interruption*, au cœur de laquelle continuité et discontinuité sont maintenues en tension mutuelle. Il est évident que, dans cet essai, seuls pourront être esquissés les contours d'une telle théologie « postmoderne » de l'*interruption*. J'en ai présenté ailleurs un exposé plus substantiel et davantage illustré par des exemples<sup>4</sup>.

2. Concile œcuménique Vatican II, *L'Église dans le monde de ce temps*, Paris, Éd. du Centurion, 1966, p. 31.

3. Traduction par Alice Dermience. Une version modifiée en anglais a paru dans *Horizons* 34 (2007), n° 2.

4. Les idées et lignes de pensée présentées dans cet essai ont en effet inspiré l'élaboration méthodologique d'une théologie de l'interruption ancrée dans le contexte : L. BOEVE, *God Interrupts History. Theology in a Time of Upheaval*, New York, Continuum, 2007.

*Gaudium et Spes* : Compréhension et communication

Sous l'impulsion de la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, l'Église a entamé un effort pour *comprendre* et *connaître* sa place et son rôle dans le monde moderne, « en scrutant les signes des temps ». Elle exprimait par là son désir de coopérer sans réserve avec l'humanité dans son effort pour atteindre sa destinée éminente : que « les personnes humaines soient sauvées » et que « la société humaine soit restaurée ».

Par cet effort de *compréhension*, l'Église vise explicitement à assumer sa responsabilité « sous la guidance du Paraclet, de poursuivre l'œuvre du Christ, qui est venu dans le monde pour apporter témoignage à la vérité, pour sauver et non pour juger, pour servir et non pour être servi » (GS 3). Dès le départ, cet effort est motivé théologiquement : il est relié intrinsèquement au rôle salvateur de l'Église pour le monde et à l'histoire du salut pour l'histoire de l'humanité. Dès lors, « comprendre » implique à la fois compréhension du monde et compréhension de soi-même, dans leur relation réciproque. Pour atteindre cet objectif, l'Église entre en dialogue avec le monde moderne. Pareil dialogue est fécond pour l'une et l'autre : il aide le monde à réaliser sa destinée et offre à l'Église de nouvelles possibilités de proclamer la foi chrétienne.

Parallèlement, dans la Constitution pastorale, l'Église désire *communiquer* cette compréhension à l'intérieur et par delà les frontières de l'Église catholique et de la communauté chrétienne au sens large, donc *ad intra* et *ad extra*. En effet, à la différence d'autres documents conciliaires, *Gaudium et Spes* est destinée explicitement à tous les êtres humains. Dans la première partie, doctrinale, sont exposés les enseignements chrétiens à propos de l'être humain, du monde et de la relation de l'Église avec le monde ; la seconde partie, pastorale, porte sur des problèmes spécifiques urgents. Toutes deux sont donc supposées exprimer les vues de l'Église « de manière appropriée à la génération *actuelle* » (cf. GS 4).

Concernant son interprétation, la note 1 de *Gaudium et Spes* précise que les méthodes d'interprétation théologique habituelles s'appliquent à la Constitution, mais que l'on doit tenir compte des éléments contingents, changeants, dont traite le document dans la seconde partie. Ce sont précisément ces méthodes théologico-herméneutiques qui sont devenues objet d'un débat théologique virulent, source de divisions.

*Gaudium et Spes* : catalyseur de la théologie catholique moderne

Pour des théologiens modernes, *Gaudium et Spes* n'était pas seulement le dernier document de Vatican II, il représentait aussi la direction dans laquelle l'Église et la théologie avaient à s'engager au cours de la période post-conciliaire : le Concile ne se terminait pas avec sa clôture formelle. Edward Schillebeeckx, par exemple, considérait la constitution pastorale « comme le critère avec lequel mesurer le succès du Concile dans sa totalité » et comme « le premier exemple d'une théologie [rénovée et intelligible] de la culture » ; en effet, « à l'époque moderne, l'existence humaine, avec ses expériences existentielles, doit être assumée à l'intérieur de l'Église et de la foi<sup>5</sup> ». Dans beaucoup de théologies modernes, cette orientation vers le monde a débouché sur une tentative de rattacher la foi chrétienne à ce qui est en jeu dans le monde et l'histoire : les théologies de la libération et les théologies politiques en sont les premiers exemples. Ces théologies présentent souvent les caractéristiques suivantes : des méthodes herméneutiques procédant à partir de l'enracinement historico-contextuel de la tradition et de la foi chrétiennes, des christologies basses au lieu de christologies hautes, des attentes utopiques à qualifier par la tension de la réserve eschatologique, un lien intrinsèque entre l'histoire du salut et l'histoire, l'orthopraxie comme critère de l'orthodoxie, des approches méthodologiques interdisciplinaires (tenant compte, entre autres, des médiations socio-économiques).

Selon le théologien américain, David Tracy, toutes ces théologies peuvent être, d'une manière ou d'une autre, cataloguées comme « théologies *corrélacionistes* » (« *correlationist theologies* »)<sup>6</sup>. Les luttes modernes pour la rationalité, la liberté humaine et la libération sociale ont

5. E. BORGMAN, Edward Schillebeeckx. *A Theologian in his history*, trans. J. Bowden, Londres / New York, Continuum, 2003, p. 346, cf. p. 358 : « D'après la lecture de Schillebeeckx, le message final du Concile était le suivant : l'Église catholique n'est vraiment elle-même que si elle parvient à donner, dans sa structure, son discours et son action, une forme crédible au salut de Dieu pour le monde. [...] Il pensait que c'est surtout la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* qui fait date : ce qui, pour un document officiel, est littéralement un nouvel esprit ; elle atteste, en se fondant sur la foi au Dieu créateur qui est en même temps notre salut gratuit, que la totalité de la réalité concrète dans laquelle nous vivons nous vient comme une grâce dans les choses de chaque jour, dans le visage de nos congénères humains et dans les grandes aspirations de l'humanité d'aujourd'hui » (en référence à E. Schillebeeckx, *Eindresultaat*, in id., *Het Tweede Vaticaanse Concilie*, bd II, Tiel/Den Haag, Lannoo, 1966, p. 69).

6. Cf. D. TRACY, « The Uneasy Alliance Reconciled : Catholic Theological Method, Modernity, and Postmodernity », in *Theological Studies* 50 (1989), 548-570.

été considérées comme des « lieux théologiques » privilégiés à partir desquels on entreprenait une recontextualisation de la foi chrétienne en un Dieu qui s'est engagé, pour leur salut, avec les êtres humains et leurs histoires. Quand les hommes étaient en lutte pour leur dignité humaine, Dieu ne pouvait pas être absent. La culture séculière ne pouvait plus être considérée comme étrangère au christianisme, mais plutôt comme le lieu où Dieu était activement présent dans le combat pour une subjectivité authentique et la justice sociale. Les théologies modernes adoptaient donc, comme point de départ, le principe qu'il y a *continuité* entre la modernité, avec ses efforts de rationalité et d'émancipation, et la foi chrétienne. Ce qui était dès lors en jeu, c'était d'établir une (co-)relation critique entre le message salvifique de la foi chrétienne et le contexte moderne. La corrélation en théologie postulait donc un accord entre culture et foi : le chrétien était finalement aussi moderne que l'homme moderne moyen, il offrait même un surplus là où la modernité atteignait ses limites (par exemple, en corrigeant par l'eschatologie des attentes utopiques simplement intra-mondaines). En conclusion : le projet moderne était un effort auquel les chrétiens pouvaient participer avec tous les autres « hommes de bonne volonté » – et cela sur des bases théologiques.

En raison du présupposé de continuité, dans la mesure où la raison séculière atteint la vérité, il est impossible que la foi chrétienne ne s'articule pas avec elle. La foi *ajoute* ou *qualifie* ce que les hommes connaissent par la raison séculière seule ; ou encore, la foi rend visible et fournit des motivations à ce qui est à l'œuvre au cœur du projet moderne. Il semblerait que le discours sur les problèmes éthiques ait été spécialement perçu comme le pont entre le contexte moderne et la foi chrétienne : toutes deux attestent mutuellement leur validité, plausibilité et rationalité, tout en communiquant dans un langage universellement compréhensible, résultat d'un véritable dialogue.

### La critique anti-moderne de la réception théologique moderne de *Gaudium et Spes*

Peu après sa parution, *Gaudium et Spes*, ou au moins sa réception moderne, rencontre la critique des théologiens anti-modernes, inquiets de voir l'espérance chrétienne identifiée avec la foi moderne dans le progrès de l'humanité. En raison de sa sécularisation, il serait, selon eux, impossible de considérer le monde moderne comme un allié de la foi

chrétienne et de sa promesse du Royaume : il serait plutôt son opposé, puisque le monde moderne veut créer son propre salut au lieu de l'attendre de Dieu. Les projets modernes de rationalité et d'émancipation, leurs prétentions critiques mènent à une vérité auto-crée et à une liberté vide, toutes deux étant respectivement l'autre face du nihilisme et de l'irrationnel, de l'amoralisme et du relativisme. Or, la vérité authentique et la liberté ne sont pas auto-crées, mais données, non pas vides, mais reliées à leur délimitation positive dans la révélation chrétienne.

La critique n'a pas seulement surgi à cause des ambiguïtés croissantes de la modernité elle-même, qui assombrissaient l'optimisme des *golden sixties* ; elle s'est développée aussi à cause de la réception de la Constitution pastorale par la théologie moderne, perçue comme l'autorisation, pour la théologie, de se rapprocher désormais du monde. Joseph Ratzinger notait déjà en 1973 :

« La tragique unilatéralité des derniers débats conciliaires réside dans le fait qu'ils étaient dominés par le traumatisme du retard et un enthousiasme pour rattraper la modernité, un enthousiasme qui restait aveugle face à l'ambiguïté inhérente au monde d'aujourd'hui<sup>7</sup> ».

Plus tard, Ratzinger affirme à ce propos que *Gaudium et Spes* ne peut en aucune manière être considérée comme un plaidoyer pour un progressisme continu, un processus sans fin d'adaptation à la modernité. Bien au contraire, la Constitution pastorale n'avait pas été pensée comme un point de départ pour un dialogue sans restriction, mais plutôt pour en fixer les limites. D'ailleurs, c'est la Constitution dogmatique sur l'Église qui devrait orienter une herméneutique contemporaine de la Constitution pastorale, et non le contraire<sup>8</sup>.

Cette attitude négative a débouché sur une critique radicale, non seulement des présupposés modernes du dialogue de la théologie avec le contexte moderne tardif, mais aussi du principe même du dialogue. Pour l'épistémologie théologique anti-moderne, l'identité, la plausibilité et la

7. Cf. J. RATZINGER, *Angesichts der Welt von heute. Überlegungen zur Konfrontation mit der Kirche im Schema XIII*, in *Dogma und Verkündigung*, München, Wewel, 1973, 183-204, p. 199-200.

8. Pour ce paragraphe et d'autres références dans la suite, voir mon étude *Gaudium et Spes and the Crisis of Modernity: The End of the Dialogue with the World?*, in M. LAMBERIGTS & L. KENIS (eds), *Vatican II and its Legacy* (BETL, CLXVI), Leuven, Peeters Press, 2002, 83-94, dont je poursuis la réflexion dans la présente contribution. Voir aussi mon article *Europe in Crisis. A Question of Belief or Unbelief? Perspectives from the Vatican*, in *Modern Theology* 23 (2007), 205-227.

pertinence de la foi chrétienne ne sont pas honorées à partir du présupposé de la continuité, mais bien de la *discontinuité* avec le monde. La rationalité théologique n'est nullement en accord avec la rationalité du monde. Dans la mesure où, depuis 1979 (l'année de la publication de « La condition postmoderne » de J.-F. Lyotard), une grande partie de la critique postmoderne semblerait corroborer l'analyse négative de la modernité ; certaines de ces théologies anti-modernes l'accueillent volontiers, mais s'efforcent en même temps de maîtriser aussitôt le contexte postmoderne en introduisant des schèmes de pensée théologique pré-modernes. Des exemples de ce type de pensée apparaissent dans une grande partie de la réception actuelle de la théologie de H.U. von Balthasar (comme une sorte d'antidote théologico-esthétique à l'esthétisation postmoderne). Il en va de même pour les positions prises par John Milbank, théologien anglican anglais, et son mouvement « Orthodoxie radicale » (qui invoque une métaphysique néo-augustinienne participationniste pour sauvegarder l'intégrité du fini par sa participation à l'infini)<sup>9</sup>.

**D'un contexte moderne à un contexte postmoderne :  
détraditionnalisation, pluralisation, sensibilité à l'altérité  
et à la différence**

En Europe occidentale, le projet ambitieux d'une théologie moderne s'était développé dans un contexte marqué par une constante *imbrication positive* entre contexte et foi chrétienne, ce qui offrait un appui contextuel à son présupposé épistémologique de continuité. Il y avait là un horizon culturel commun, très profondément influencé par la tradition chrétienne. Pourtant, au cours de ces dernières décennies, du fait de la *détraditionnalisation*, cet horizon chrétien commun s'est plus ou moins estompé<sup>10</sup>. Même si, en majorité, les gens sont encore chrétiens de nom, la familiarité

9. Cf. par exemple l'introduction de J. MILBANK, C. PICKSTOCK & G. WARD (ed.), *Radical Orthodoxy: A New Theology*, London/New York, Routledge, 1999 : *Suspending the Material: the Turn of Radical Orthodoxy*; et aussi : J. MILBANK, *The Programme of Radical Orthodoxy*, dans L.P. HEMMING (ed.), *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry*, Aldershot, Ashgate, 2000, 33-45.

10. Voir les résultats de l'Étude des Valeurs européennes, montrant la détraditionnalisation et la désinstitutionnalisation de la religion en Europe, qui ne conduisent pas à sa disparition, mais à sa transformation. Cf. Y. LAMBERT, « A Turning Point in Religious Evolution in Europe », in *Journal of Contemporary Religion*, 19 (2004) 1, 29-45.

générale avec les discours chrétiens et les pratiques religieuses a disparu. En réalité, les chrétiens sont devenus une minorité dans une société pluraliste.

La seconde caractéristique du contexte religieux européen est sa *pluralisation*, à la fois au plan intra- et interreligieux. La conscience croissante de ce pluralisme est aussi, et plus spécifiquement, le résultat des migrations, de la globalisation, des nouveaux médias, des contacts avec d'autres traditions religieuses et des nombreux contacts interreligieux. Dès lors, une analyse de la situation religieuse et idéologique actuelle en termes de continuum entre « chrétiens appartenant à l'Église » d'un côté, « humanistes athées » de l'autre, n'est plus pertinente. On devrait lui substituer une analyse en termes de champ pluriel de diverses positions religieuses, en interaction réciproque. Parmi ces positions religieuses, on trouve l'éventail des traditions religieuses classiques, à côté de la diversité des constructions religieuses individuelles, mais aussi l'athéisme, le nihilisme et même l'indifférence, à reconnaître en effet comme des positions idéologico-religieuses. Le christianisme n'a pas été remplacé – à cause de la sécularisation – par une culture séculière : c'est une pluralité de conceptions du monde et de religions qui est venue occuper l'espace laissé vacant suite à la diminution de son impact.

Parallèlement, les normes épistémologiques modernes (universalité, transparence et communicabilité) ont été critiquées par une grande partie de la pensée postmoderne, exprimant par là une conscience critique typiquement postmoderne. Depuis les années 1980 et suivantes, *des sensibilités postmodernes* ont mis en question quelques présupposés fondamentaux de la culture séculière moderne, invitant à accorder plus d'attention à la différence et à l'historicité radicale. Instruite par les leçons de l'histoire du XX<sup>e</sup> siècle (comme la faillite du communisme, la barbarie du nazisme et du nationalisme, les injustices du capitalisme, la crise écologique résultant du complexe techno-scientifique et économique – tout en contraste avec les promesses qu'avaient faites ces grandes idéologies) – donc instruite par ces leçons, la conscience critique contemporaine est devenue soupçonneuse vis-à-vis des grands récits et de leurs promesses utopiques. Au contraire, elle invite à prendre en compte les limites, la contextualité, la particularité et la contingence de tout système de pensée. Elle a donné naissance à des réflexions qui partent d'une sensibilité à l'altérité et à la différence, en même temps qu'elle reste vigilante face au danger permanent d'une clôture totalisante de nos voies ouvertes à cette altérité, à cette différence. C'est surtout le grand récit de la globalisation économique qui est ici visé, parce que ce récit, séduisant et englobant, réduit tout à son propre discours d'offre et de demande, de



valeurs monétaires, sans référence aux coûts réels et aux valeurs intrinsèques des choses ; il transforme la construction de l'identité personnelle et communautaire en termes de capital et de consommation. On est ce qu'on achète, ou mieux : ce qu'on peut acheter.

En ce qui concerne le débat théologique, comme nous l'avons signalé, les réactions antimodernes vis-à-vis de ce contexte nouveau mettent l'accent sur la discontinuité entre foi chrétienne et contexte contemporain, tandis que des réactions théologiques modernes adhèrent à leur présupposé épistémologique de continuité. Des théologies modernes tardives, très critiques de ce qu'on appelle la postmodernité (perçue comme nihilisme, relativisme et esthétisme), se tournent souvent vers des penseurs qui font appel aux ressources de la modernité elle-même, en tant que projet humaniste, rationnel et émancipateur (tel J. Habermas, qui est opposé à une telle manœuvre théologique) afin de remédier aux ambiguïtés qui accompagnent sa mise en œuvre. Ou bien, sous l'influence de la critique postmoderne de la rationalité des grands récits (notamment chez J.-F. Lyotard ou J. Derrida), le dialogue de la théologie avec le contexte postmoderne en arrive à dissoudre la particularité propre au christianisme dans des théologies philosophiques négatives, préconisant une « religion pure », sans la contamination du langage et de la particularité (J. Caputo et, à sa manière propre, R. Kearney)<sup>11</sup>.

### Le dialogue de la théologie avec un monde en mutation

Le débat, pour savoir si un dialogue de la théologie avec ce nouveau contexte est souhaitable ou non, semble déterminé par le dilemme théologique qui oppose antimoderne et moderne, présupposés de discontinuité et de continuité. Mon désir serait de montrer que les deux positions s'effacent à l'appel de *Gaudium et Spes*, qui invite à lire les signes des temps et à « les interpréter à la lumière de l'Évangile » (GS 4) : en d'autres termes, il est fait appel à un effort herméneutique de « recontextualisation » de la foi chrétienne dans le contexte actuel, qualifié de postmoderne. Quant à moi, j'y ajoute l'intuition de la théologie moderne

11. Voir, par exemple, mon analyse de l'ouvrage de R. Kearney's, *The God Who May Be*, in *God, Particularity and Hermeneutics. A Critical-Constructive Theological Dialogue with Richard Kearney on Continental Philosophy's Turn (in)to Religion*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 81, (2005), 305-333.

selon laquelle la Constitution pastorale a ouvert la voie à un paradigme herméneutico-théologique, qui met l'accent sur le lien irréductible et intrinsèque entre foi et tradition d'une part, histoire et contexte d'autre part. D'un point de vue théologico-herméneutique, je prétends que le contexte contribue intrinsèquement au développement de la tradition, et je refuse donc que la relation entre tradition et contexte soit considérée a priori comme extrinsèque, ce qui est le cas dans beaucoup d'approches antimodernes.

Dès lors, contre les théologies antimodernes, je voudrais affirmer ce qui suit : bien que quelques contenus spécifiques de *Gaudium et Spes* puissent être mis en question suite à la crise de la modernité, la méthode développée dans cette Constitution reste valable, et on doit la garder. En ce qui nous concerne, la question « que fait *Gaudium et Spes* ? » est alors maintenant beaucoup plus pressante que la question : « que dit le texte de *Gaudium et Spes* ? ». En posant la première, on remarque que la Constitution n'approuve pas le monde moderne des années 1960 comme tel, mais s'allie à la conscience critique contemporaine, présente dans la philosophie contemporaine du personnalisme. Selon ce courant, la personne humaine est le but et la mesure du développement moderne (technique). En adoptant cette conscience critique contemporaine, *Gaudium et Spes* réussit à incarner la foi chrétienne dans le monde moderne des années soixante, de sorte que la foi chrétienne elle-même devienne capable de fonctionner comme une conscience critique<sup>12</sup>. En s'excluant elle-même du contexte actuel, la théologie antimoderne s'isole des expériences et des sources contextuelles pour répondre aux « questions éternelles des hommes sur le sens de la vie présente et future et sur leurs relations réciproques » (GS 4). Si elle ne poursuit pas sa recontextualisation, la théologie est condamnée à répéter un passé fossilisé (en répétant des réponses données dans des contextes passés) et va aboutir à un repli de l'Église loin à l'écart du monde.

Bien que sa réponse soit mortifère, la théologie antimoderne pourrait néanmoins avoir raison quand elle critique le présupposé de continuité,

12. Cf. D. R. CAMPION, *The Church Today*, in W.M. Abbott (ed.), *The Documents of Vatican II*, New York, 1966, 183-198, p. 185 ; E. McDONAGH, *The Church in the Modern World (Gaudium et Spes)*, in A. Hastings (ed.), *Modern Catholicism. Vatican II and After*, London/New York, 1991, 96-112, p. 102 ; voir aussi D.L. CHRISTIE à propos des ressemblances entre *Gaudium et Spes* et le personnalisme de Louis Janssens (influencé par le philosophe personnaliste français E. MOUNIER) in *Adequately Considered. An American Perspective on Louis Janssens' Personalist Morals* (LTPM, 4), Louvain, 1990, p. 101-106 : *The Methodology of Vatican II*.

considéré comme allant de soi dans la théologie moderne. Dans de nombreux cas, la transformation de la religion dans les sociétés européennes d'aujourd'hui débouche sur une vague religiosité (puisant parfois librement dans des récits, des rites et des pratiques issus de différentes religions, anciennes et nouvelles). Le plus souvent, la continuité conduit alors inévitablement à une sorte de religiosité postchrétienne qui a donné congé à la particularité chrétienne, c'est-à-dire à la foi en Dieu, en un Dieu qui se révèle lui-même dans les contingences et les particularités de l'histoire, et par-dessus tout en Jésus-Christ. Dans d'autres approches, la spécificité chrétienne en vient à être tenue pour un doublet narratif ou une illustration particulière de ce qui est déjà là en termes humains généraux – quelque chose dont on pourrait facilement se départir, ce qu'en réalité de nombreux « postchrétiens » semblent avoir fait.

En outre, étant donné la quasi-disparition du chevauchement entre culture et christianisme suite à la *détraditionnalisation*, la base herméneutique du présupposé de continuité, cher aux théologies modernes, a disparu. Il n'existe plus de lien immédiat entre l'être humain en général et l'être chrétien : la spécificité de ce dernier ne dérive plus quasi automatiquement du premier. Les expériences de contingence humaine, les expériences et expressions de joie et d'espoir, de chagrin et d'angoisse, de transcendance et de plénitude ne se réfèrent plus immédiatement à des schèmes chrétiens d'interprétation. De toute évidence, le Dieu chrétien comme tel ne fait plus partie de ce qu'est un être humain en contexte européen. C'est seulement pour ceux qui sont encore initiés au récit chrétien et en vivent qu'une telle interprétation apparaît plausible et pertinente.

En y regardant de plus près, nos véritables conceptions de l'être humain sont devenues *plurielles* : elles reflètent souvent les différents lieux à partir desquels on parle. Dès lors, dans notre contexte, la théologie n'est plus engagée dans un dialogue entre deux partenaires, c'est-à-dire avec la culture séculière, mais immergée dans une dynamique irréductible et souvent confrontée à une pluralité de religions, de conceptions du monde et de la vie. Le discours séculier athée sur l'humanité est devenu lui-même un discours parmi beaucoup d'autres ; ce n'est plus une sorte de méta-discours dans lequel les traditions particulières devraient communiquer leurs visions (conceptions) propres et par lesquelles ces visions seraient jugées. Toutes les positions participent de la dynamique du champ pluriel des religions et des conceptions de la vie ; toute prétention à un statut d'observateur indépendant n'a aucune légitimité et court le risque du totalitarisme.

### Une théologie en dialogue avec un contexte postmoderne

Contrairement à une théologie antimoderne, je me propose de montrer que le *lien intrinsèque* entre foi et théologie, histoire et contexte, ainsi que le principe du dialogue ne devraient pas être abandonnés – il n'y a pas de discontinuité comme telle. Par delà la théologie corrélationiste moderne, je suggère qu'il faudrait reconsidérer la voie dans laquelle les deux sont reliés – pas de présupposé naïf de continuité. Qui plus est : c'est *précisément* le dialogue avec le contexte *postmoderne* qui offre une voie pour sortir de ce dilemme. En effet, à la fois au plan culturel et en raison de sa conscience critique, le contexte actuel pose à la foi chrétienne le défi de la recontextualisation.

Au plan culturel, la détraditionnalisation et la pluralisation ont suscité, d'un côté la conscience de la particularité et de la narrativité spécifique de la foi chrétienne, ainsi que la revendication de vérité qui s'y exprime. D'un autre côté, le contexte pluriel a montré à l'évidence que la foi chrétienne est située parmi une diversité d'autres religions et idéologies qui avancent, sur la base de leur propre particularité, des revendications de vérité également sérieuses, mais différentes. Le christianisme (dans toute sa diversité interne) est partie prenante dans le champ pluriel, avec son histoire, sa narrativité et son profil propres. En outre, le dialogue concret avec les autres enseigne que, dans ce qui paraît être semblable, se trouvent souvent les plus grandes différences. Par exemple, c'est précisément ce qui relie les trois religions appelées prophétiques (islam, christianisme et judaïsme, appelées aussi religions du Livre ou religions révélées), qui en même temps les distingue fondamentalement, c'est-à-dire : (a) la manière dont elles conçoivent leur « prophète », respectivement Muhammad, Jésus ou Moïse, (b) le rôle qu'ont leurs Écritures saintes à l'intérieur de la religion (Coran, Bible et Torah) et (c) la manière dont est comprise la révélation de Dieu dans l'histoire.

La *conscience critique* postmoderne renforce cette perception transmise culturellement. Comme tous les récits, le christianisme a tendance à se refermer sur lui-même en évitant le défi de l'altérité et de la différence. Il se comporte de manière à devenir un grand récit hégémonique, excluant ou incluant immédiatement l'altérité. Or, enseignent les postmodernes, c'est seulement comme un récit qui, à partir de sa propre narrativité, réussit à témoigner de (ou à ne pas oublier) la véritable altérité de l'autre, qu'il pourrait éviter de devenir un grand récit totalitaire. Pareille conscience inclut la perception de sa propre particularité et de son historicité. Cela met en question les revendications trop faciles d'une position



d'observateur, comme si on n'était pas déjà impliqué dès le tout début dans l'interaction dynamique des particularités. Le dialogue entre le christianisme et le contexte ne conduit plus à une universalisation rationnelle de ce qui est spécifiquement chrétien, mais rend cette spécificité d'autant plus manifeste. La confrontation avec l'altérité interrompt son glissement vers un grand récit.

C'est en effet la *reconnaissance de l'altérité de l'autre* qui exclut tout appel facile à la continuité, au consensus ou à l'harmonie. Il est impossible de fonder une réconciliation dans une sorte de méta-discours (chrétien), résolvant l'insoluble souvent conflictuel : pluralité des religions et des visions du monde. En l'absence d'un méta-récit qui offre fondement et légitimité, l'autre – à cause de son altérité – constitue la limite de notre particularité, une limite que nous ne pouvons pas nous approprier, qui s'éloigne constamment de nous et que nous ne pouvons pas franchir. Il y a toujours de l'altérité qui révèle les limites de notre propre position et échappe à toute tentative de la dépasser. Il y a toujours quelque chose d'imprévisible, d'insaisissable, d'inattendu, que l'on ne peut maîtriser – quelque chose d'autre, qui interrompt nos récits.

### L'interruption de la théologie : vers une théologie de l'interruption

Pourtant, la présente recontextualisation de la théologie ne peut pas être une simple adaptation au contexte, une concession à une conscience critique postmoderne s'appuyant seulement sur des bases contextuelles. Une contextualisation légitime ne peut se réaliser que si elle s'appuie sur de *profondes bases théologiques*. Et c'est aussi sur ce point que le dialogue avec le contexte contemporain promet de nouvelles possibilités d'engager en Europe la foi chrétienne dans une voie plausible et pertinente. Il semblerait en effet que l'autre, qui met au défi la foi chrétienne, n'est pas de soi un autre externe, mais peut aussi bien *se manifester lui-même de l'intérieur de la foi chrétienne*. À partir de ce dialogue, on peut se rendre compte que, de l'intérieur de l'herméneutique chrétienne, la rencontre avec l'altérité irréductible peut être le lieu où des traces de Dieu deviennent manifestes. En effet, Dieu n'a-t-il pas toujours été l'Autre de nos récits, spécialement quand ces récits menacent de se fermer ?

Il s'avère pour le moins fécond de recourir à cette perspective d'*altérité interruptive* comme clé de lecture des possibles traces de Dieu. En premier lieu, il semblerait que cette *clé de lecture* ouvre déjà la porte

de l'Ancien Testament. Quand Israël est réduit en esclavage et emprisonné en Égypte, c'est Dieu qui, par l'intermédiaire de Moïse, interrompt cette histoire d'esclavage et d'aliénation. Quand les royaumes israélites se ferment sur eux-mêmes en dehors de Dieu et se mettent à adorer d'autres dieux, quand ils commettent l'injustice vis-à-vis du pauvre et des étrangers, quand les rois deviennent corrompus, c'est Dieu qui, à plusieurs reprises, envoie des prophètes critiquer cette fermeture, au nom de Dieu. Mais le Nouveau Testament est, lui aussi, le récit d'une interruption continue d'histoires fermées. Au nom de Dieu, Jésus pardonne les péchés et guérit les malades, ouvrant de nouvelles possibilités pour ceux qui, selon les autorités religieuses et sociales, étaient marginalisés (exclus). C'est au nom du même Dieu que Jésus critique ceux qui réduisent la religion à une simple observance de la Loi, à la pratique scrupuleuse des sacrifices prescrits, ou à la poursuite de buts simplement politiques..., etc. Jésus nous demande de devenir comme des enfants, comme le pauvre, l'exclu et le persécuté (parce qu'ils sont bénis), comme la veuve qui offre seulement deux petites pièces. Il nous invite à mettre nos pas dans ceux du père qui embrasse son fils cadet (et non de partager l'incompréhension du fils aîné). Il nous apprend à le reconnaître dans le pauvre, le malade, l'affamé, l'assoiffé, le prisonnier, celui qui est nu, en bref, dans l'autre vulnérable et blessé : « Seigneur, quand nous est-il arrivé de te voir affamé et de te nourrir, assoiffé et de te donner à boire ? [...] En vérité, je vous le déclare, chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25, 37b... 40b).

À y regarder de plus près, il apparaît que toute la portée métaphorique et la dynamique du récit chrétien sont traversées de part en part par l'*interruption* des récits au nom de Dieu, y compris son propre récit, par la confrontation avec l'Autre par excellence<sup>13</sup>. Cela est également illustré, par exemple, dans des thèmes importants comme la vocation, l'exode, le désert, la montagne, la croix, la résurrection, la conversion, le pèlerinage, etc. En aucune façon, le récit chrétien n'est autorisé à se fermer sur lui-même. Car c'est précisément alors que le Dieu d'amour interrompt le récit. L'interruption fonctionne ici comme *catégorie théologique*<sup>14</sup>. En fin

13. Voir mon étude *Interrupting Tradition. An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context* (Louvain Theological and Pastoral Monographs, 30), Leuven, Peeters / Grand Rapids, Eerdmans, 2003, chap. 6.

14. C'est évidemment à Johann-Baptist METZ que j'ai emprunté le terme « interruption » ; voir J.-B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz, Grünewald, 1977, p. 150, thèse VI, également publiée dans *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und*

de compte, la résurrection de Jésus, mort sur la croix, est le paradigme de l'interruption. Dieu interrompt la clôture du récit de Jésus par les autorités religieuses et politiques, et il l'ouvre radicalement. C'est précisément ici que Dieu montre clairement que le récit de quelqu'un qui vit « à la suite de » Jésus, confessé par ses disciples comme le Messie, ne peut pas être enfermé dans la mort, mais qu'un tel récit a un futur *par delà* la mort. Suivre Jésus signifie s'exposer au défi de l'autre qui interrompt nos récits<sup>15</sup>.

C'est par la rencontre avec d'autres concrets que le récit chrétien est défié et interrompu. Et c'est précisément cette interruption par l'autre qui, aujourd'hui, pourrait bien être le lieu où Dieu se révèle aux chrétiens. Car, en langage théologique, l'interruption n'est pas une catégorie formelle, vide, mais elle est lourde de la tradition narrative du Dieu d'amour révélé dans une histoire concrète. L'*imitatio Christi* appelle à une praxis d'interruption, à la fois d'être interrompu et d'interrompre – une praxis qui respecte la véritable altérité de l'autre, tandis qu'en même temps il devient l'autre de l'autre, le questionne, met l'autre au défi, le/la critique quand il/elle tend à devenir hégémonique. Alors, la catégorie d'interruption apparaît vraiment comme une belle avenue pour concevoir l'alliance salvifique de Dieu avec l'histoire – incluant notre implication dans l'histoire et la manière dont nous concevons la relation de Dieu avec elle. Le défi posé à la foi chrétienne par l'altérité devient ainsi un *locus theologicus*. En tant que récit particulier, le récit chrétien est interrompu par le Dieu qu'il confesse comme l'Unique, le Dieu qui interrompt des récits clos et, ce faisant, il est appelé à devenir lui-même interruption de

*Profile*, Gütersloh, Mohn, 1981, p. 86. J'ai cependant entrepris d'élaborer cette intuition de Metz en catégorie théologico-épistémologique, ce qui nous permet de contextualiser la conscience critique chrétienne à la fois *ad intra* et *ad extra*.

15. Même Jésus avait à l'apprendre, d'après le témoignage des évangiles de Matthieu et de Marc (Mt 15,21-28 ; Mc 7,24-30). Quand il s'en va vers la région de Tyr et de Sidon, il rencontre en chemin une Cananéenne ou une Syro-Phénicienne, une non-juive, qui ose lui demander de guérir sa fille possédée par un démon. Au premier moment, Jésus rejette sa prière et proclame que sa mission concerne seulement le peuple juif (« les brebis perdues de la maison d'Israël »). Il ne serait même pas légitime de se préoccuper des autres : « Il n'est pas beau de prendre le pain des enfants et de le jeter aux chiens ». La femme, pourtant, conteste ce refus : « Même les chiens mangent des miettes qui tombent de la table de leurs maîtres ». À cet instant, le récit de Jésus est comme interrompu et il commence à apprendre à donner à son récit une ouverture vers l'avenir, de sorte que d'autres aussi y aient leur place. Dans la foi de la femme, Dieu se manifeste lui-même en dehors des frontières d'Israël.

récits clos<sup>16</sup>. À partir de cette double praxis de l'interruption, la communauté chrétienne vit selon le Christ et contribue à la recontextualisation de sa tradition narrative : elle la restaure et la renouvelle tout à la fois, pour l'amour de ses contemporains et des générations futures.

D'un point de vue théologico-épistémologique, l'un des plus grands avantages offerts par la catégorie de *l'interruption* réside en ce qu'elle met en relation des schèmes de pensée incluant la *discontinuité* avec ceux qui impliquent la *continuité*. Accorder une priorité trop forte à l'un sur l'autre est aujourd'hui théologiquement et pastoralement stérile. L'interruption n'est pas tellement connotée par la fracture, la rupture ou la discontinuité opposée à la continuité mais, actuellement, elle présuppose plutôt la continuité. L'interruption « interrompt » quelque chose qui est « en cours » et, ce faisant, met en question, influence et change « ce qui est en cours ». En même temps cependant, l'interruption indique les limites de la continuité et les rend plus visibles. L'interruption se produit quand la discontinuité et la continuité se rencontrent l'une l'autre, pas l'une sans l'autre. Plus particulièrement, pour trouver dans l'interruption une trace de Dieu, il faut toujours nécessairement à la fois un récit chrétien qui est interrompu et un Dieu qui est reconnu comme l'interrompant.

## Conclusion

Dans un contexte européen détraditionnalisé et pluraliste, la rencontre concrète avec l'autre lance aux communautés chrétiennes le défi de recontextualiser le récit qui les fait vivre. Ce faisant, elles s'engagent dans le processus continu de l'héritier et légataire de la tradition chrétienne. Dans le contexte actuel postmoderne, pareille recontextualisation peut conduire à une communauté chrétienne devenue davantage préoccupée de son identité narrative spécifique, particulière, revendiquant la vérité qui y est incluse ; en même temps, elle reconnaît les défis posés par d'autres récits et leurs revendications respectives de vérité. Dans ces conditions, la tolérance ne signifie plus la relativisation de l'identité dans la perspective d'un méta-discours séculier « neutre », ni que l'on garde le silence « par respect de l'autre ». Au contraire, cela implique un projet actif, dynamique, dans lequel les chrétiens participent, avec leurs propres termes, au nom de

16. Pour une interprétation alternative de ce concept, voir mon ouvrage *God Interrupts History*, chap. 9.

leur Dieu qui interrompt. En agissant ainsi, ils luttent activement, avec tous les autres hommes de bonne volonté, pour faire avancer la cause de la paix et de la justice, du bien-être des personnes et de l'ensemble de la société, cela contre les nombreux grands récits totalitaires actuels, qu'ils soient de nature économique, politique, ethnique, culturelle ou religieuse.

## 19

**La dynamique pastorale de l'Église  
de Kinshasa et le rôle des laïcs  
pour une Église nouvelle  
Point de vue d'un Européen**

Marco MOERSCHBACHER\*

Pour l'Afrique, le regretté cardinal Joseph Albert Malula (1917-1989) est certainement un prophète de notre temps qui nous présente, avec le renouveau pastoral qu'il a réalisé dès les années 1970, l'exemple éminent d'une approche pastorale inculturée et missionnaire.

Sa pastorale est en même temps un exemple de réception du Concile Vatican II et de sa concrétisation dans la vie et les structures d'une Église locale africaine. L'objet de ma contribution est un regard sur les Communautés ecclésiales vivantes de base (CEVB) et les ministères laïcs dans le renouveau pastoral de Kinshasa. Les CEVB réalisent la vocation baptismale de chaque chrétienne et chrétien qui se joue dans la société ainsi que dans l'Église ; les ministères laïcs nous renvoient à un exercice du pouvoir au sein de l'Église qui soit participatif, coopératif et subsidiaire.

Ce processus de réception du Concile Vatican II met en valeur la dimension missionnaire de l'Église et des sacrements. Cet exemple d'une approche pastorale inculturée nous aide à comprendre la relation dialectique entre la théorie théologique et la pratique pastorale dans le processus

---

\* Institut de Missiologie, Missio Aachen, Allemagne.